

Hak-Hak Perempuan dalam Pernikahan Perspektif Tafsir Sufistik: Analisis terhadap Penafsiran Al-Alūsī dan ‘Abd al-Qādir

a, citation and similar papers at core.ac.uk

brought to you by

provided by JOURNAL OF QUR'AN AND

Lilik Ummi Kaltsum¹

Abstract

The major problem discussed in this article is the presence of domestic violence conducted by husbands towards their wives in their marriages. Several verses of the Qur'ān have been used to legitimize these arrogant actions. Using religious texts and culture of patriarchy, domestic violence seems to persist. This article discusses the interpretation of some verses of the Qur'ān, especially the mystical interpretation, which is related to the rights of wives in marriage. Two mystical interpretations are the case of the study, i.e., Rūḥ al-Ma'ānī of al-Alūsī and al-Fawātih al-Ilāhiyya of al-Jīlānī. This article describes analytically and critically explores the ideas of al-Jīlānī and al-Alūsī about women's rights in Islam.

Abstrak

Problem utama yang didiskusikan dalam tulisan ini adalah banyaknya praktek kekerasan kaum laki-laki kepada kaum perempuan dalam pernikahan. Beberapa ayat al-Qur'ān diposisikan untuk melegitimasi tindakan arogan tersebut. Dengan dalih-dalih agama dan budaya patriarkhi, kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) seakan bisa dilanggengkan. Tulisan ini mendiskusikan penafsiran terhadap beberapa ayat al-Qur'ān, khususnya tafsir sufi, yang terkait dengan hak-hak perempuan dalam pernikahan. Ada dua tafsir sufi yang akan menjadi objek penelitian ini, yaitu tafsir Rūḥ al-Ma'ānī karya al-Alūsī dengan tafsir al-Fawātih al-Ilāhiyyah karya al-Jīlānī. Tulisan ini akan mendeskripsikan secara analitis dan mengeksplorasi secara kritis pandangan al-Jīlānī dan al-Alūsī tentang hak-hak perempuan dalam Islam.

¹ Dosen Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. E-mail: lilik_ummikaltsum@yahoo.com.

Keywords: *hak-hak perempuan, tafsir sufistik, mukāfa'ah, qawwamūn, khulū'*

Pendahuluan

Kedamaian dan keakraban harus terdapat dalam kehidupan suami istri. Banyaknya praktek kekerasan dan kesewenang-wenangan kaum laki-laki kepada kaum perempuan dalam pernikahan dapat menjauhkan sebuah rumah tangga dari tujuan utama pernikahan. Keadaan ini dilanggengkan dengan dalih agama. Beberapa ayat al-Qur'an diposisikan sebagai legalitas tindakan arogansi dan superior kaum lelaki atau suami.

Agama sering digunakan payung legal sebuah kekerasan dalam keluarga. Salah satu dalil yang dipakai legitimasi kekuasaan adalah ayat-ayat yang menekankan pemberian mahar dan nafkah. Hak istri untuk memperoleh mahar dan nafkah sering berdampak pada hak istri untuk menerima kekerasan, karena adanya anggapan bahwa pemberian mahar dan nafkah identik dengan kekuatan dan superior. Oleh karena itu, sebagian tokoh pembela hak perempuan ada yang menolak adanya mahar dan nafkah terlebih bila pihak perempuan sudah mandiri.

Argumen yang dilontarkan terkait posisi perempuan terhadap laki-laki adalah adanya riwayat yang menyatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk bagian kiri laki-laki. Riwayat ini ditemukan dalam beberapa tafsir. Al-Alūsī dalam *Rūḥ al-Ma'ānī* juga mencantumkan riwayat ini meski juga mencantumkan argumen beberapa tokoh yang tidak sependapat dengannya.² Riwayat proses penciptaan Ḥawwā' ini, sering diterjemahkan sebagai penomerduaan perempuan, karena perempuan diciptakan dari laki-laki maka dia berada pada posisi lebih rendah. Pemahaman ini dikuatkan dengan dalil QS. al-Baqarah 228 yang menyatakan bahwa posisi laki-laki adalah 1 derajat lebih tinggi atau lebih unggul dari perempuan. Menurut al-Alūsī inilah legitimasi syar'i atas keunggulan atau keistimewaan laki-laki atas perempuan.³

Abd al-Qādir al-Jīlānī dalam tafsirnya juga menjelaskan serupa, bahkan menggunakan redaksi yang lebih terinci. Menurutnya, maksud dari pernyataan laki-laki lebih tinggi 1 derajat dibanding perempuan adalah keunggulan laki-laki

² Shihāb al-Dīn al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān wa al-Sab' al-Mathānī* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabīy, t.th.), II, 77. Riwayat ini juga ditemukan dalam tafsir masa sekarang yaitu *Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuhaili. Lebih jelas baca, Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr* (Beirut: Dār al-Fikr, 1991), IV, 200-201.

³ Shihāb al-Dīn al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān wa al-Sab' al-Mathānī*, II, 36.

daripada perempuan baik dalam segi penciptaan, fisik, kekuatan nalar, kesempurnaan iman maupun kemampuan melaksanakan perintah-perintah Allah.⁴

Akibat model penafsiran-penafsiran tersebut muncul pula pelanggaran pengutamaan laki-laki atas perempuan dalam segala bidang dan dalam segala keadaan. Meski kaum reformis telah memberikan kontribusi penafsiran agar tidak bias gender tetapi pemahaman awal tersebut yang dikuatkan dengan budaya patriarki tidak mudah dihapuskan.⁵ Dengan dalih-dalih agama tersebut dan budaya patriarki kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) seakan bisa dilanggengkan.

Tulisan ini akan menjelaskan beberapa ayat yang terkait dengan hak-hak perempuan dalam pernikahan. Benarkah agama melegitimasi adanya kesewenang-wenangan dalam keluarga? Adakah model penafsiran lain terhadap ayat-ayat yang bias gender? Bagaimana memahami dan menyikapi ragam penafsiran yang secara eksplisit mensubordinatkan perempuan? Tulisan ini diharapkan bisa menjadi salah satu bahan acuan untuk mengetahui penafsiran ayat-ayat tentang hak-hak perempuan dalam pernikahan.

Sumber tafsir yang dipergunakan dalam tulisan ini adalah *Rūḥ al-Ma‘ānī*⁶ karya al-Alūsī⁷ dan *Tafsir al-Jīlānī*⁸ karya ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī. Al-

⁴ Al-Jīlānī, *Al-Fawātih al-Ilāhiyyah wa al-Mafātih al-Ghaybiyyah al-Muwaddihah li al-Kalim al-Qur‘āniyyah wa al-Ḥikam al-Furqāniyyah* (Turki: Markaz al-Jīlānī li al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah, 2009).

⁵ Zainab Ridwan adalah salah satu tokoh yang menyatakan bahwa pernyataan laki-laki adalah pemimpin, pelindung perempuan tidak dapat diterapkan untuk semua laki-laki dan semua perempuan. Karena adanya lafadz *ba’dhum ‘ala ba’d* mengindikasikan makna sebagian laki-laki atas sebagian perempuan. Ungkapan “sebagian” menunjukkan sebagian laki dan sebagian perempuan bukan totalitas laki dan perempuan. Baca, Zainab Ridwan, *al-Mar’ah baina al-Maurūth wa al-Taḥdīth* (Kairo: al-Miṣriyyah al-‘Ammah li al-Kitāb, t.th.), 118-119.

⁶ Tafsir ini menerapkan metode *taḥlīlī* dan bercorak sufi, sebuah tafsir yang menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur‘ān dari seluruh aspeknya, menguraikan arti kosakata serta *lafz*, menjelaskan kandungan ayat dari unsur *I‘jaz*, *balāghah*, dan keindahan susunan kalimat. Menjelaskan apa yang diinstinbatkan dari ayat yaitu hukum fiqih, dalil syar‘i, arti secara bahasa, norma-norma akhlak, aqidah atau tauhid, perintah atau larangan, janji dan ancaman, *ḥaqīqah*, *majāz*, *kināyah*, *isti‘ārah*, serta mengemukakan kaitan antara ayat-ayat dan relevansinya dengan surah sebelumnya. Lihat dalam ‘Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *Metode Tafsir Mauḍū‘i* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), Cet Ke-2, 12.

⁷ Nama lengkapnya adalah Shihāb al-Dīn al-Sayyid Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn Maḥmūd al-Alūsī. Ia dilahirkan pada hari jum‘at, tanggal 15 Sya‘ban 1217 H. di pinggiran kota Kurkh, Baghdad, Irak. Al-Alūsī meninggal pada tahun 1270 H, tepatnya pada hari jum‘at 25 Dzu al-Qa‘dah. Ia dimakamkan di Pemakaman keluarga yaitu di Kurkh berdampingan dengan Syaikh Ma‘rūf al-Kurkhī. Lihat dalam Manni‘ ‘Abd al-Ḥalīm, *Manāhij al-Mufasirīn* (Bairut: Dār al-

Alūsī dikenal sebagai mufasssir yang telah mampu melahirkan karya tafsir bernuansa sufistik. *Rūḥ al-Ma‘ānī* meski dikenal sebagai tafsir yang bukan hanya bersumber pada *athar* tetapi juga bersumber pula pada isyarat batin. Demikian juga dengan ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, sebagai tokoh yang banyak dikenal dalam dunia tarekat juga memiliki tafsir yang sedikit banyak dipengaruhi oleh kesufiannya. Menurut penelitian Anis Masduki, tafsir al-Jīlānī adalah kelanjutan dari sufisme al-Ghazālī. Sufisme al-Jīlānī berdiri di atas ilmu yang didorong oleh ketajaman akal dan amal yang dilandaskan pada kejernihan batin. Batin menjadi suci ketika sesuai dengan lahir dan mampu meluruskan aktifitas lahir sehingga terhiiasi dengan akhlak batin yang telah mensucikan diri dan bertaubat dari segala dosa dan maksiat.⁹

Dari uraian di atas, penulis ingin mengkaji lebih detail sikap kedua mufasssir sufistik tersebut terhadap posisi perempuan terutama hak-hak perempuan dalam pernikahan. Pendekatan yang digunakan dalam tulisan ini adalah pendekatan interpretasi (*interpretative approach*), yakni menyelami pemikiran seorang tokoh yang tertuang dalam karya-karyanya, khususnya *Tafsīr al-Jīlānī* dan *Tafsīr Rūḥ al-Ma‘ānī*, untuk menangkap nuansa makna dan pengertian yang dimaksud secara khas hingga tercapai satu pemahaman yang benar.¹⁰ Artikel ini juga menggunakan metode kualitatif sebagai analisis data. Metode kualitatif yaitu prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati.¹¹ Di samping itu, peneliti juga menggunakan pendekatan komparatif

Kitāb al-Hanānī, 1976).

⁸ *Tafsīr al-Jīlānī* muncul pada awal tahun 2009. Kemunculannya menggemparkan dunia Islam karena karya klasik yang memperkaya khazanah tafsir al-Qur’ān merupakan karya yang ditulis seorang Shaikh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī tidak pelak kemunculnya menimbulkan kontroversi sehingga wacana orisinal karya ini sempat menjadi isi perdebatan yang hangat. Adalah *Markaz al-Jaylānī li al-Buḥūth al-‘Ilmiyah*, Istanbul, Turki, yang berinisiatif menerbitkan karya langka dan penting ini sehingga menjadi karya tafsir al-Jīlānī masuk dalam jajaran mufasssir yang diperhitungkan dalam tafsir sufistik. Lembaga ini mengklaim bahwa penerbitan tafsir tersebut merupakan penerbitan perdana sepanjang sejarah pengetahuan Islam. Ironinya, manuskrip tafsir ini ditemukan sebagian besarnya di Vatikan Italia, disamping sebagiannya merupakan koleksi Perpustakaan Qadiriyyah Baghdad serta manuskrip lainnya di Negara India. *Tafsīr al-Jaylānī* terdiri dari enam volume (VI juz), dengan ketebalan sekitar 550 halaman untuk masing-masing volume.

⁹ Anis Masduki, *Metode Tafsir Sufistik Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī*, 80.

¹⁰ Anton Bakker & Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 63. Lihat juga Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 1996), 42.

¹¹ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 2004), 4.

yaitu membandingkan pendapat al-Jīlānī dan al-Alūsī tentang hak-hak perempuan dalam pernikahan juga mengkomparasikannya dengan beberapa tafsir sufi yang lain.

Prinsip Kesetaraan Perempuan dan Laki-laki

Sebelum menjelaskan hak-hak perempuan, terlebih dahulu akan diuraikan beberapa prinsip kesetaraan perempuan dan laki-laki. Hal ini sebagai langkah atau dasar awal pemahaman bahwa perempuan dan laki-laki memiliki hak sama sehingga tidak ada alasan untuk saling merendahkan di antara keduanya.

Ada beberapa variabel yang dapat digunakan sebagai standar dalam menganalisa prinsip-prinsip kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam al-Qur’ān. Variabel-variabel tersebut antara lain sebagai berikut:¹²

1. Perempuan dan Laki-laki Sebagai Hamba Allah

QS. al-Dhāriyāt/51:56 secara umum menjelaskan bahwa tujuan penciptaan jin dan manusia adalah untuk beribadat kepada Allah:

“Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku.”

Uraian di atas menunjukkan bahwa di sisi Allah keberadaan laki-laki dan perempuan adalah sama yaitu hamba Allah yang terus beribadah untuk mengesakanNya. Menurut Nasaruddin Umar, kekhususan-kekhususan yang diperuntukkan kepada laki-laki, seperti seorang suami setingkat lebih tinggi di atas isteri (QS. al-Baqarah/2:228), laki-laki pelindung bagi perempuan (QS. al-Nisā’/4:11), menjadi saksi yang efektif (QS. al-Baqarah/2:282) dan diperkenankan berpoligami bagi mereka yang memenuhi syarat (Q.s. al-Nisā’/4:3) tidak menyebabkan laki-laki menjadi hamba-hamba utama. Kelebihan-kelebihan tersebut diberikan kepada laki-laki dalam kapasitasnya sebagai anggota masyarakat yang memiliki peran publik dan sosial lebih ketika ayat-ayat al-Qur’ān diturunkan.¹³

2. Perempuan dan Laki-laki Sebagai Khalifah di Bumi

Allah menciptakan manusia laki-laki ataupun perempuan keduanya menjadi hamba yang ditugasi sebagai *khalīfah fi al-ard*, sebagai pengganti Allah dalam memakmurkan bumi, sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Baqarah/2:30

“Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada Para Malaikat: ‘Sesungguhnya aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi.’ Mereka berkata: ‘Mengapa Engkau hendak menjadikan

¹² Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur’an* (Jakarta: Paramadina, 1999), 247.

¹³ Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur’an*, 249.

(khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, Padahal Kami Senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."

3. Perempuan dan Laki-laki Sebagai Penerima Perjanjian Primordial.

Laki-laki dan perempuan sama-sama mengemban amanah dan menerima perjanjian primordial dengan Tuhan. Seperti diketahui, menjelang seorang anak manusia keluar dari rahim ibunya, ia terlebih dahulu harus menerima perjanjian dengan Tuhannya, sebagaimana disebutkan dalam QS. al-A'raf/7:172

"Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), Kami menjadi saksi". (kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya Kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)."

Menurut Fakhr al-Rāzī, tidak ada seorang pun anak manusia lahir di muka bumi ini yang tidak berikrar akan keberadaan Tuhan, dan ikrar mereka disaksikan oleh para malaikat. Tidak ada seorang pun yang mengatakan "tidak".¹⁴ Dalam Islam, tanggung jawab individual dan kemandirian berlangsung sejak dini, yaitu semenjak dalam kandungan. Sejak awal sejarah manusia dalam Islam tidak dikenal adanya diskriminasi jenis kelamin. Laki-laki dan perempuan sama-sama menyatakan ikrar ketuhanan yang sama.

4. Perempuan dan Laki-laki Berpotensi Meraih Prestasi.

Al-Qur'an banyak menyebutkan bahwa janji Allah atas prestasi yang telah diupayakan secara maksimal akan memperoleh imbalan di dunia ataupun di akhirat. Ada dua ayat yang akan diulas dalam sub bab ini, pertama QS. Ali-Imrān/3:195

"Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman): "Sesungguhnya aku tidak menyia-nyiakan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu adalah turunan dari sebagian yang lain. Maka orang-orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halamannya, yang disakiti pada jalan-Ku, yang berperang dan yang dibunuh, pastilah akan Ku-hapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan pastilah aku masukkan mereka ke dalam surga yang mengalir sungai-sungai di bawahnya, sebagai pahala di sisi Allah. dan Allah pada sisi-Nya pahala yang baik."

¹⁴ al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, XV, 402.

Hak-hak Perempuan dalam Pernikahan Menurut Al-Alūsī dan Al-Jīlānī

1. Hak Memilih Pasangan

Dalam Islam, perempuan diposisikan dalam kedudukan yang agung untuk memilih pasangan hidupnya, dan oleh karena itu perempuan diberikan hak dalam menentukan pasangan hidupnya. Hukum Islam mengaturnya dalam bab *Mukāfa'ah*.¹⁵

Sebagai mazhab Ḥanafī, al-Alūsī memandang bahwa *mukāfa'ah* merupakan syarat keabsahan dari sebuah pernikahan bagi perempuan. Hal ini berangkat dari asumsi bahwa keberadaan kewalian dalam akad nikah tidak diwajibkan, maka *mukāfa'ah* menjadi syarat bagi perempuan ketika menentukan calon hidupnya. Sedangkan al-Jīlānī tetap mensyaratkan adanya wali bagi perempuan sebagaimana pendapat Ḥanbalī pada umumnya.¹⁶ Hak perempuan dalam menentukan calon pasangannya sangat diperhatikan oleh al-Jīlānī. Hal ini ketika secara panjang lebar al-Jīlānī menjelaskan dalam QS. al-Nūr: 24:26.

Ketika menafsirkan ayat ini, al-Jīlānī menilai dengan kehati-hatiannya bahwa status *mukāfa'ah* perempuan menjadi sangat penting sehingga wanita yang baik-baik boleh menentukan untuk laki yang baik-baik. *Al-Ṭayyibāt* diartikan oleh al-Jīlānī sebagai perempuan-perempuan yang suci, terjaga kehormatannya, sementara *al-khabīthāt* adalah kaum perempuan yang tercela karena melakukan tindakan buruk yang menyimpang norma-norma keselamatan agama dan kesucian.¹⁷ Oleh karena itu *mukāfa'ah* menjadi hal yang penting. Setiap individu akan condong secara watak terhadap segala sesuatu secara proporsional dan seimbang melalui dorongan makna yang sejalan dengan ketentuan ilahi sendiri.¹⁸

Dalam hal ini, bisa dilihat bahwa pengertian *mukāfa'ah* dalam konsep al-Jīlānī ada dua kategori. Pertama, *mukāfa'ah* antar agama, yakni *mukāfa'ah* dalam urusan agama, dalam arti calon laki-laki harus se-Iman dan se-Islam, agar tidak terjadi campur hubungan sperma yang menjadikan sang anak tidak memiliki fitrah Islam dan terjerumus dalam jurang kemusyrikan.¹⁹

¹⁵ *Mukāfa'ah* secara bahasa adalah kesejajaran atau egalitas dalam status dan tingkatan. Secara syaria *mukāfa'ah* adalah kesajajaran antara suami istri dalam kriteria-kriteria tertentu yang bisa mencatatkan kehidupan berumah tangga. Namun ada juga ulama yang menyatakan bahwa mukafaah dikembalikan kepada adat kebiasaan masyarakat dimana kecenderungan-kecenderungan itulah yang nanti menjadi parameter.

¹⁶ al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī* (Istanbul: Markaz al-Jīlānī li al-Buḥūth al-'Ilmiyyah, 2009), cet. ke-1, I, 197.

¹⁷ al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, III, 485.

¹⁸ al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, III, 485.

¹⁹ al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, I, 189.

Mukāfa'ah intra agama yakni *mukāfa'ah* dalam pengertian calon laki-laki harus menyesuaikan dengan keadaan perempuan dalam hal kesalehan, kebaikan dan ketakwaan, artinya perempuan baik harus dinikahkan kepada laki-laki baik. Prinsip kesetaraan ini harus dipegang teguh agar harga diri, norma agama dan keturunan tetap terjaga.²⁰ Di sinilah bagi seorang wali wajib meminta izin dan restu dari pihak perempuan sehingga mendapatkan sesuai dengan kriteria yang diinginkan ketika perempuan itu sudah dewasa sehingga wali *mujbir* tidak diperlukan lagi. Hak perempuan adalah menentukan kriteria calon pasangan laki-laki dalam hal ketakwaan.²¹

Pernyataan al-Jīlānī bisa dikuatkan oleh Ibn Qayyīm:

“Perempuan yang perawan, sudah baligh, berakal maka ayahnya tidak bisa menggunakan sedikitpun dari hak miliknya kecuali atas kerelaan perempuan. Tidak bisa juga seorang ayah memaksakan menjadi wali *mujbir* dengan mengeluarkan urusan ini tanpa ridhanya. Bagaimana bisa seorang wali membawakan perempuan kepada pengantin laki-laki dengan menyerahkan kehormatan kepada laki-laki yang menghendaknya sementara perempuan sangat membencinya dan laki-laki itu menjadi marah karenanya. Maka laki-laki ini menikahnya seakan-akan dalam keadaan memaksa serta menjadikan perempuan ini sebagai tawannya”.²²

Dengan demikian, tidak ada perbedaan penafsiran al-Alūsī dan al-Jīlānī dalam meletakkan masalah perwalian. Sekalipun al-Alūsī mengikuti mazhab Ḥanafī namun kerap kali mengikuti pendapat Shāfi'ī sebagaimana al-Jīlānī meski mengaku bermadzhab Ḥanbalī namun terkadang juga mengikuti Shāfi'ī. Dalam hal ini keduanya sepakat bahwa perempuan harus dinikahkan oleh walinya. Kekuatan posisi wali di sini berpengaruh kepada hak perempuan memilih pasangan. Perbedaannya adalah dalam masalah wali ijbar ketika al-Jīlānī tidak begitu ketat menerapkan hukum ini.

2. Hak Memperoleh Mahar

Pendapat al-Alūsī terkait mahar dapat dicermati ketika ia menafsirkan QS. al-Nisā' (4):4 berikut :

“Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan. kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, Maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya.”

²⁰ al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, III, 486.

²¹ al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, III, 486.

²² Abu Zahrah, *Muḥāḍarāt fī 'Aqd al-Jawwāz wa 'Āthāruh*, 157.

Sebab turunnya ayat ini adalah riwayat Ibn Abī Ḥatīm dari Abī Ṣālih bahwa ada seorang laki-laki ketika menikahkan putrinya dia mengambil mahar putrinya, maka Allah melarang perbuatan demikian melalui ayat ini. Sebab turun ayat ini menunjukkan bahwa mahar adalah milik isteri bukan orang tua atau wali.

Dalam hal ini al-Alūsī menegaskan bahwa mahar adalah hak milik perempuan itu sendiri, bukan milik ayah atau saudara laki-lakinya. Menurut Al-Alūsī, al-Qur'ān telah menunjukkan tiga pokok dasar dalam ayat ini. Pertama, mahar disebut dengan *ṣadūqah*, tidak disebut mahar. *Ṣadūqah* berasal dari kata *ṣadaq*. Mahar adalah *ṣidāq* atau *ṣadūqah* karena ia merupakan suatu pertanda kebenaran dan kesungguhan cinta kasih. Kedua, kata ganti *hunna* (orang ketiga jamak perempuan) dalam ayat ini berarti bahwa mahar itu menjadi hak milik perempuan sendiri, bukan hak ayahnya, ibunya atau milik keluarga. Ketiga, kata *niḥlah* (dengan sukarela, secara spontan, tanpa rasa enggan), menjelaskan dengan sempurna bahwa mahar tidak mengandung maksud lain kecuali sebagai pemberian, hadiah.

Menurut al-Alūsī kata *niḥlah* dalam ayat di atas bermakna kewajiban (*farīdah*), pemberian (*hibah*) dan pemberian yang baik (*tayyib*). Dengan demikian mahar adalah sebuah pemberian yang terbaik yang diwajibkan Allah kepada suami untuk istrinya.²³ Al-Jīlānī menambahkan bahwa *niḥlah* mengandung makna pula bahwa selamanya mahar adalah milik istri. Mahar tidak boleh direkayasa dan bukan barang pinjaman atau sewaan.

Sementara itu, menurut al-Jīlānī, mahar yang dimaksud adalah mahar sepadan sesuai dengan yang disepakati oleh walinya sebagai bentuk kebaikan. Kebaikan yang terkandung dalam mahar ini dipandang oleh al-Jīlānī sebagai argumentasi yang dibangun di atas syariah dan akal sekaligus. Dua dalil ini selalu disebut oleh al-Jīlānī dalam setiap ayat yang membicarakan mahar seperti yang termaktub dalam QS. al-Nisā': 24 dan 25. Mahar ini harus sesuai dengan keadaan perempuan sehingga tidak boleh mengurangi derajat sosial pihak perempuan. Di samping itu tidak bisa dibatalkan, ditunda-tunda atau atas dasar keterpaksaan.²⁴

Dengan demikian, pencapaian keabsahan nikah tidak lain karena sebab adanya mahar yang diminta pihak istri, namun demikian al-Jīlānī memberikan kelonggaran bahwa adanya kesempurnaan mahar disyaratkan jika pihak

²³ Shihāb al-Dīn al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī* (Beirut: Iḥyā' al-Turāth al-'Arabiy, tt), 77.

²⁴ al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, I, 383.

perempuan menuntutnya.²⁵ Artinya jika mahar tersebut di bawah mahar sepadan maka tidak menjadi persoalan selama calon istri itu ikhlas dan atas sepengetahuannya.

3. Hak Menjadi Istri

Perempuan memiliki hak yang diperoleh dari suaminya yaitu hak menjadi isteri berupa hak memperoleh perlindungan. Pendapat al-Alūsī terkait dengan hak perempuan sebagai istri dapat dikaji juga dalam QS. al-Nisā'/4: 34 yang terjemahannya sebagai berikut:

“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar.”

Sebab turun ayat ini adalah riwayat Ibn Abī Ḥatīm yang bersumber dari al-Ḥasan yang menyebutkan bahwa ayat ini terkait dengan istri Sa'd bin Rabi'²⁶ yang mengadu kepada Nabi saw. karena telah ditampar suaminya. Rasul bersabda: “Dia mesti di*qisās* (dibalas)”, maka turunlah ayat tersebut di atas sebagai ketentuan dalam mendidik istri. Setelah mendengar penjelasan ayat tersebut, perempuan tersebut pulang dan ia tidak menjalankan *qisās*.²⁷

Al-Alūsī menafsirkan ayat ini bahwa laki-laki adalah *walī* atau pelindung bagi perempuan. Penggunaan term *qawwām* (*ṣiḡhat mubālaghah*) menunjukkan bahwa penanggungjawab keluarga benar-benar berada di pundak laki-laki sekaligus sebagai sebab bahwa kedudukan laki-laki lebih tinggi daripada perempuan. Menurut al-Alūsī, ayat di atas jelas secara eksplisit menegaskan bahwa Allah-lah yang melebihkan kedudukan laki-laki atas perempuan. Hal ini tidak bisa dipahami hanya dari sisi ekonomi, artinya apabila istri lebih kaya

²⁵ al-Jilānī, *Tafsīr al-Jilānī*, I, 382.

²⁶ Riwayat-riwayat terkait dengan ayat ini berbeda-beda. Riwayat dari Muqatil dan al-Kalbī menyebutkan bahwa ayat ini terkait dengan Sa'd bin al-Rabi' beserta istrinya yaitu Khaulah binti Muhammad bin Salamah. Sedangkan sebagaimana riwayat lain menyebutkan bahwa ayat tersebut terkait dengan Jamilah binti 'Abdullah bin Ubayy beserta suaminya yaitu Thabit bin Qais.

²⁷ Al-Wāḥidī, *Asbab al-Nuzūl* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1991), 97.

maka dialah yang tinggi derajatnya. Al-Alūsī menegaskan bahwa secara kodrati perempuan lemah dari sudut agama dan akal, oleh karena itu, laki-laki memiliki tugas yang tidak diamanahkan kepada perempuan yaitu risalah kenabian, imam, menegakkan syiar Islam berupa adzan dan iqamah, menetapkan thalaq, memperoleh lebih banyak dalam bagian harta waris dan lain-lain. Selain itu, keutamaan laki-laki atas perempuan juga dikarenakan adanya kewajiban laki-laki untuk menafkahi perempuan.²⁸ Inilah bias gender penafsiran al-Alūsī.

Bias gender dalam penafsiran juga ditemukan dalam tafsir al-Jīlānī. Menurut al-Jīlānī, kelayakan kaum laki-laki menjadi penjaga²⁹ perempuan dikarenakan pertama, laki-laki adalah hamba Allah yang sempurna akalnya; kedua, laki-laki adalah pemberi nafkah keluarga. Penjelasan ini menunjukkan bahwa al-Alūsī dan al-Jīlānī sependapat dengan mufassir sebelumnya bahwa sampai kapanpun perempuan tidak akan mampu mengungguli kedudukan laki-laki. Menurut al-Alūsī, pernyataan ini dikuatkan dengan statement bahwa pertama, laki-laki atau suami adalah pendidik perempuan atau istri; kedua, suami berhak melarang istri untuk keluar rumah; ketiga, istri harus taat kepada suami kecuali apabila diperintah untuk maksiat kepada Allah, sebagaimana hadis:

لو أمرت أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لبعليها

“Jika aku diperintah agar seseorang sujud kepada orang lain maka aku pasti akan memerintah istri untuk sujud kepada suaminya.”

Sebagai pengikut mazhab Ḥanafī, al-Alūsī menjelaskan bahwa ketidakmampuan laki-laki untuk menafkahi keluarga tidak berdampak kepada rusaknya pernikahan. Hal ini didasarkan kepada QS. al-Baqarah/2: 280:

وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ

“Apabila dia dalam keadaan kesulitan maka tunggulah sampai dia lapang.”

Menurut al-Alūsī, ayat ini digunakan untuk dalil suami yang mencegah istrinya mentasharrufkan hartanya kecuali telah memperoleh izin suaminya, karena posisi suami adalah *qawwām* (pelindung dan penanggungjawab). Artinya, bagi mazhab Ḥanafī bila suami tidak mampu maka solusi yang diberikan bukan diperbolehkannya istri minta cerai tetapi istri harus menahan diri tidak membelanjakan harta suami kecuali dengan izin suami. Hal ini

²⁸ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, IV, 84. Lihat juga Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu* (Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr), VII, 54.

²⁹ Al-Jīlānī, memaknai *qawwāmūna* dengan *ḥāfiẓūna*.

berbeda dengan mazhab Shāfi'ī yang mempersilahkan istri meminta cerai apabila suami tidak sanggup menafkahi, sebagaimana yang dijelaskan al-Zuhaili sebagai penganut mazhab Shāfi'ī.

Berikutnya QS. al-Nisā'/4:34 menjelaskan kriteria istri *ṣāliḥah*, yaitu pertama, taat kepada Allah swt. Dalam hal ini, al-Alūsī menambahkan, meski secara eksplisit tidak dijelaskan dalam ayat, bahwa istri juga harus taat kepada suami. Kedua, istri *ṣāliḥah* adalah istri yang selalu menjaga dirinya, harta suaminya dan rahasia-rahasia rumah tangga.³⁰ Pendapat ini didasarkan pada hadis riwayat Abū Hurayrah:

خير النساء التي إذا نظرت إليها سرتك وإذا أمرتها أطاعتك وإذا غبت عنها حفظتك في مالك ونفسها ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم { الرجال قَوَّامُونَ } إلى الغيب

“Sebaik-baik perempuan adalah menyenangkan hatimu apabila kau melihatnya, taat apabila kau memeerintah dan mampu menjaga diri serta hartamu ketika kau tidak ada, kemudian Rasulullah saw membaca ayat al-Rijāl qawwāmūna alā al-nisā’ sampai pada lafaz ila al-ghaib”.

Menurut al-Jilānī, bahwa seorang istri punya hak kepada suami dari mulai merawat, menjaga terhadap etika dan adab-adab khidmah, menyenangkan suami dan lain sebagainya sebagaimana juga kewajiban suami untuk menggaulinya dengan baik dari memenuhi hak-hak istri, merawat dan saling menjaga. Karena itulah tampaknya al-Jilānī melihat bahwa hubungan ini adalah hubungan yang sejajar dan seimbang sehingga terjalin keharmonisan keduanya. Kata *darajah* dalam ayat di atas diartikan al-Jilānī sebagai *faḍīlah* atau keutamaan yang direpresentasikan dari kebaikan moral, kecerdasan, kebijakan dan kesempurnaan iman serta mampu menjaga batasan-batasan Tuhan serta melakukan semua perintah-perintahnya dengan baik.³¹

Adanya kriteria istri salehah sebagaimana yang telah diuraikan adalah karena adanya mahar dan nafkah yang telah dia terima dari suami. Menurut al-Alūsī, mengutip pendapat al-Zajjāj, penafsiran ini dipahami dari lafaz *bi mā ḥafiz Allah* dari ayat tersebut. Lebih lanjut al-Alūsī menjelaskan bahwa sebagai pemimpin keluarga suami berkewajiban menasehati istri yang dikhawatirkan nusyuz.³² Al-Alūsī menyebutkan sebagaimana tertera dalam ayat tersebut bahwa ada tiga tahapan yang harus dilakukan suami apabila istri nusyuz:

³⁰ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, I, 391.

³¹ al-Jilānī, *Tafsīr al-Jilānī*, I, 194.

³² Ibn mas‘ud memiliki bacaan lain yaitu فالصالح قوائت حوافظ للغيب بما حفظ الله فأصلحو إليهن

pertama, nasehat dengan lisan. Nasehat utama yang seyogyanya diucapkan suami adalah “bertakwalah kepada Allah dan kembalilah kepada kewajibanmu”; kedua, tidak menemaninya di tempat tidur. Al-Alūsī menyebutkan yang dimaksud di sini adalah tidak menjima’nya;³³ ketiga, dengan cara memukulnya dengan pukulan yang tidak menyakitkan, sebagaimana riwayat yang dikeluarkan oleh Ibn Jarir dari Ḥajjāj :

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفسر غير المرح بأنه الذي لا
يقطع لحماً ولا يكسر عظماً

“Dari Rasulullah s.a.w, beliau menafsirkan (ayat tersebut) dengan pukulan yang tidak menyakitkan yaitu yang tidak memotong daging dan tidak memecah tulang.”

Sebagai pengikut Imām Ḥanifah, al-Alūsī memperjelas bahwa ada 4 alasan diperbolehkannya suami memukul istri. Pertama, tidak mau berhias (berdandan) padahal suami menginginkan; kedua, mengabaikan ajakan suami ke tempat tidur; ketiga, meninggalkan sholat; keempat, keluar rumah kecuali ‘*udhr shar’ī*.

Model penafsiran Al-Alūsī dan al-Jīlānī di atas sama dengan mayoritas mufassir klasik. Penafsiran ini sangat berbeda dengan penafsir reformis yang berusaha mengembangkan penafsiran dari ulama-ulama tafsir sebelumnya. Tokoh reformis tersebut antara lain Fazlur Rahman yang menegaskan bahwa laki-laki menjadi penanggungjawab keluarga bukan bersifat hakiki melainkan fungsional, artinya jika seorang istri di bidang ekonomi dapat berdiri sendiri dan memberikan sumbangan bagi kepentingan rumah tangganya, maka keunggulan suaminya akan berkurang. Demikian juga Aminah Wadud Muhsin yang menyatakan bahwa superior itu tidak secara otomatis melekat pada setiap laki-laki, sebab hal itu hanya terjadi secara fungsional, yaitu selama yang bersangkutan memenuhi kriteria al-Qur’ān, yaitu memiliki kelebihan dan memberikan nafkah. Ayat tersebut tidak menyebut semua laki-laki otomatis lebih utama daripada perempuan.³⁴

Ashgar Ali Engineer berpendapat bahwa *qawwāmūn* dalam ayat tersebut merupakan pengakuan bahwa dalam realitas sejarah kaum perempuan pada masa itu sangat rendah dan pekerjaan domestik dianggap sebagai kewajiban, sementara laki-laki menganggap dirinya unggul, karena kekuasaan dan

³³ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma’ānī*, I, 84.

³⁴ Aminah Wadud Muhsin, *Qur’ān and Woman* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992), 93.

kemampuan mencari nafkah dan memberikannya kepada perempuan. Bagi Engineer, kata *qawwāmūn* merupakan pernyataan kontekstual bukan normative. Seandainya al-Qur'an menghendaki laki-laki sebagai *qawwāmūn*, redaksinya akan menggunakan pernyataan normatif, dan pasti mengikat semua perempuan dan semua keadaan, tetapi al-Qur'an tidak menghendaki seperti itu.³⁵

4. Hak Memperoleh Nafkah

Perbedaan mendasar penafsiran para mufassir dalam beberapa kitab tafsir mereka dengan para reformis terletak pada istilah "pertanggungjawaban" (*qiwāmah*). Bila reformis menegaskan hal ini bersifat fungsional, maka mufassir termasuk al-Alūsī dan al-Jīlānī menyebutkannya dengan ketetapan hakiki. Artinya sampai kapanpun dan dalam kondisi apapun laki-laki adalah penanggung jawab keluarga, karena adanya tugas hakiki inilah maka sampai kapanpun pula para laki-laki tetap memiliki posisi 1 derajat lebih tinggi dari perempuan, sebagaimana secara eksplisit disebutkan dalam QS. al-Baqarah/2:228.

Dalam urusan menafkahi, suami sebagai kepala rumah tangga mempunyai tanggung jawab untuk menafkahi terhadap istri dan anak-anaknya. Dalam surat al-Nisā' disebut bahwa ayat "*qawwāmūn*" mempunyai dua fungsi. 1. menjaga dan memelihara perempuan-perempuannya dengan sumber kekuatan akal pikiran yang dianugerahkan Tuhan. 2. Memberikan nafkah harta yang didiperoleh dari hasil pekerjaannya.³⁶

Kadar nafkah ini sesuai penjelasan al-Jīlānī dibebankan kepada seorang ayah untuk memberikan nafkah kepada ibu dan anak-anaknya untuk serta memberikan pakaian yang layak. Kata *al-ma'rūf* dijelaskan sebagai keadaan yang sudah menjadi adat istiadat masyarakat sehingga sang ayah tidak diberikan beban di luar kemampuan dirinya kecuali dengan batas kekuatan dan kemampuan yang dimilikinya.³⁷ Begitu juga hak seorang istri adalah mendapatkan tempat tinggal yang layak baik itu dengan kepemilikan, menyewa atau meminjamkan.³⁸ Hakikat nafkah adalah bagi istri dan anak-anaknya. Nafkah ini merupakan rizki yang harus diberikan oleh seorang suami sehingga tidak bisa meminta ganti rugi terhadap rizki yang telah diberikan. Istri juga tidak boleh terlalu membebankan dan memberatkan kepada suami untuk

³⁵ Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan Dalam Islam*, terj. Farid Wajidi (Yogyakarta: Bentang, 1994), 701.

³⁶ al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, I, 390.

³⁷ al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, I, 198.

³⁸ al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, VI, 114.

memenuhi semua kebutuhan keluarga diluar kemampuannya.³⁹ Karena itulah prinsip nafkah dikembalikan kepada keadaan suami sesuai dengan QS. al-Ṭalāq (65:7):

*“Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya. Dan orang yang disempitkan rezekinya hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya. Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar apa yang Allah berikan kepadanya. Allah kelak akan memberikan kelapangan sesudah kesempitan”.*⁴⁰

Uraian di atas merupakan titik jelas perbedaan sikap al-Alūsī dan al-Jīlānī terhadap posisi perempuan atau istri di hadapan laki-laki atau suami dengan sikap para reformis. Terlepas dari perdebatan penafsiran tersebut, menurut penulis, adanya kekerasan rumah tangga baik yang dilakukan oleh suami terhadap istri, suami terhadap anak, istri terhadap suami ataupun istri terhadap anak bukan hanya disebabkan penafsiran mufassir klasik, bukan karena suami menjadi penanggung jawab keluarga, bukan karena ketetapan suami harus member nafkah istri, namun karena kesalahan dalam memahami, menafsirkan dan mengaplikasikan kandungan makna dari teks-teks agama. Kesalahan ini terletak pada hati seorang laki-laki atau suami yang cenderung subyektif dalam memahami nash.

Sebatas pengamatan penulis, pengangkatan sebagai pemimpin keluarga bagi laki-laki yang terjadi secara otomatis pasca dilangsungkannya *ījāb qabūl*, akan otomatis pula melahirkan beberapa penyakit yang biasanya merasuk hati suami. Penyakit yang dimaksud antara lain kesewenang-wenangan, merasa superior, keangkuhan, mengharuskan istri untuk hormat kepadanya tetapi tidak mewajibkan dirinya untuk menghormati istrinya dan lain-lain. Penyakit hati seperti ini dikuatkan dengan adanya budaya berabad-abad yang seakan-akan menghalalkan laki-laki untuk membentak, memukul, bahkan yang lebih kejam dari itu hanya dengan argumentasi bahwa laki-laki adalah pemimpin keluarga.

Bagi penulis, fenomena seperti ini tidak mengharuskan adanya pembalikan penafsiran terhadap kata *al-rijāl* dan kata *qawwām*, karena, meski secara teori diusung perubahan penafsiran, sebagaimana yang telah diupayakan oleh para reformis demi membela perempuan, apabila pola pikir dan hati manusia tidak diluruskan, atau sikap kesewenangan dan perasaan superior laki-laki tidak dihapuskan dalam budaya masyarakat, maka tidak akan membuahkan hasil yang optimal. Kondisi ini justru akan semakin membawa polemik karena

³⁹ al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, VI, 114-115.

⁴⁰ al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, VI, 114-115.

akan terjadi kudeta, perebutan tahta: siapa dengan syarat apa yang berhak menjadi pemimpin keluarga. Hal ini karena pemimpin keluarga identik dengan penguasa keluarga yang seakan-akan boleh berbuat semaunya, bebas memerintah sekehendaknya dan harus selalu dilayani. Artinya, apabila yang ditetapkan sebagai kepala rumah tangga adalah perempuan juga akan melahirkan kesewenangan serupa.

Paradigma inilah yang perlu dirubah sehingga siapapun (laki-laki atau perempuan) yang akan menjadi kepala rumah tangga atau penanggung jawab keluarga, maka yang tercermin dalam keluarga tersebut adalah kedamaian, *sakinah, mawaddah, wa rahmah*. Kunci utama dalam keluarga adalah keterbukaan, kejujuran dan keikhlasan tanpa kesewenang-wenangan dan keangkuhan, karena secara akhlak dua sifat ini tidak dibenarkan agama baik ketika menjadi pemimpin ataupun tidak, baik dalam menata rumah tangga ataupun masyarakat luas. Adanya fenomena sang istri bekerja dengan penghasilan yang lebih tinggi dari penghasilan suami akan secara otomatis menempatkan istri sebagai pemberi nafkah keluarga.

Demikianlah hak perempuan sebagai istri. Meski terdapat perbedaan antara mufassir dengan reformis namun pada dasarnya tidak ada yang menyetujui adanya eksploitasi dan penindasan di dalam rumah tangga. Suami bukanlah raja dan penguasa. Nafkah yang diberikan suami kepada istri adalah bagian dari kewajiban suami yang secara agama ditetapkan menjadi kepala rumah tangga. Istilah kepala rumah tangga tidak identik dengan kekuasaan dan penindasan, tetapi identik dengan sikap tanggung jawab. Keduanya memiliki kelebihan, kekurangan serta mempunyai jabatan yang sama di sisi Tuhan yaitu sebagai makhluk dan hambaNya.

5. Hak Dalam Perceraian dan Iddah

Talak merupakan satu-satunya yang dihalalkan agama meski sebenarnya dibenci Allah. Menurut penulis, talak dibenci Allah karena pertama, talak membatalkan ikatan pernikahan suci yang telah diistilahkan al-Qur'ān dengan "*mīthāqan ghalīẓa*". Kedua, talak dihalalkan adalah sebagai wujud penghargaan agama Islam terhadap kemanusiaannya manusia. Tuhan menciptakan masing-masing manusia tidak ada yang sama dalam sisi fisik ataupun psikis meski seseorang itu terlahir kembar. Demikian juga dengan suami istri, sebagai manusia maka pasti kedua insan ini tidak akan sama pola pikir atau pola nalar dan tinggi rendah emosionalnya. Oleh karena itu, sangat mungkin sekali dari seratus pernikahan pasti ada satu persen atau dua persen yang mengalami ketidakcocokan atau mengalami penurunan komunikasi yang tidak mungkin lagi

disatukan. Di sinilah Islam memberikan aturan-aturan cerai agar perpisahan dua insan suami istri ini tidak sama dengan perpisahan hewan betina dan hewan jantan.

Salah satu aturan perceraian dapat dicermati pada QS. al-Nisā’/4:35 yang terjemahannya sebagai berikut:

“Dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya, Maka kirimlah seorang hakim dari keluarga laki-laki dan seorang hakim dari keluarga perempuan. Jika kedua orang hakim itu bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami-istri itu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.”

Al-Alūsī menjelaskan bahwa *mukhāṭab* (obyek yang dituju) dalam ayat di atas adalah hakim dari pihak istri dan hakim dari pihak suami. Adanya hakim ini agar berusaha semaksimal mungkin mendamaikan suami istri tersebut sehingga pernikahan suci dapat diutuhkan lagi. Bagi al-Alūsī, tugas hakim hanya untuk mendamaikan sedangkan penentuan cerai atau tidak bukanlah hak hakim. Pendapat ini senada dengan al-Zajjāj. Terkait dengan hal ini sahabat ‘Alī sebagai seorang imam yang selalu berusaha mempertimbangkan kemaslahatan ummah, menyatakan jika seorang imam melihat ada kemaslahatan maka dia meminta hakim untuk memutusinya. Namun, apabila usaha maksimal tidak berhasil barulah perceraian diputuskan. Pendapat lain mengatakan *mukhāṭab* ayat tersebut adalah keluarga dari suami ataupun istri, dan pendapat lain adalah kedua suami istri itu sendiri.⁴¹

Talak dalam pandangan al-Jīlānī adalah sesuatu yang memang harus keluar dari orang yang punya niat baik dan hasil dari renungan pemikiran yang mendalam. Karena itu tidak bisa digampangkan ketika memutuskan untuk menceraikan istrinya tanpa pertimbangan atau alasan yang tidak jelas. Hal ini benar-benar terjadi ketika ada pertimbangan di mana situasinya telah terjadi suatu pelanggaran, perbedaan atau penyimpangan yang menjadikan suami akan lari dari mencintai dan merawat hubungan rumah tangga. Sebuah pelanggaran yang dianggap sudah tidak bisa lagi ditolerir dan diampuni. Rumah tangga cacat dimaksud adalah rumah tangga yang sudah tidak didasarkan lagi pada ketentuan-ketentuan yang sesuai dengan karakteristik ketuhanan (*awṣāf ilāhiyyah*).⁴² Maksud al-Jīlānī tidak lain adalah sebuah rumah tangga yang tidak lagi mampu menemukan dan mempertahankan rasa *sakinah, mawaddah wa rahmah* dalam hidup hubungan suami istri.

⁴¹ Al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, I, 84.

⁴² al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, I, 194.

Dalam Islam yang mempunyai hak talak atau cerai tidak hanya laki-laki, tapi perempuan juga mempunyai hak cerai. Dalam istilah fiqh dinamakan *khulū'* (talak tebus). *Khulū'* biasa diartikan dengan perceraian dengan cara istri membayar kepada suami sebagai konsekuensi dari mahar yang telah ia terima.

Bagi para reformis, hak talak yang dimiliki oleh para suami dan hak *khulū'* yang dimiliki oleh para istri tidaklah setara. Ketika ia menjatuhkan talak dengan mengatakan “kamu saya talak” (*tallaqtuki*), pernyataan ini menyebabkan laki-laki menggunakan hak ini tanpa pertimbangan, atau menggunakan hak talak untuk menekan isterinya. Sedangkan isteri, jika ingin menceraikan suami, juga bisa namun tidak semudah suami. Cara isteri menceraikan suami adalah dengan *khulū'*, yaitu meminta suami menceraikannya dengan imbalan mengembalikan mahar, atau *fasakh*, yaitu meminta pengadilan (*qāḍī*) menceraikannya. Mengajukan *fasakh* (merusak perkawinan) kepada hakim (*qāḍī*), lalu hakimlah yang berhak memutuskan *fasakh* atau melanjutkan perkawinan. Jadi posisi isteri dalam hal ini adalah pasif. Sayyid Sabiq mengemukakan alasannya, mengapa hanya suami yang berhak menjatuhkan talak dengan begitu mudah. *Pertama*, suami yang menanggung biaya pernikahan dan pasca pernikahan, dengan kewajiban memberi mut'ah, sedangkan isteri tidak mempunyai kewajiban tersebut. Sebab itu, diharapkan suami lebih berhati-hati dalam menjatuhkan talak. *Kedua*, suami lebih tahan menghadapi perilaku isteri dan lebih mampu mengendalikan diri.⁴³

Pembahasan tentang perceraian tidak bisa dilepaskan dari pembahasan masa '*iddah*'. Perempuan yang cerai dengan suaminya atau ditinggal mati, harus melaksanakan '*iddah*'. '*Iddah*' adalah rentang waktu yang harus dijalani oleh seorang istri yang cerai hidup atau cerai mati, sebelum ia diperbolehkan menikah lagi. Hal ini dimaksudkan untuk memastikan ada tidaknya kehamilan pada istri yang telah dicerai, khususnya dalam kasus '*iddah*' cerai. '*Iddah*' dimaksudkan untuk memberikan kemungkinan terjadinya *rujū'* kepada istri. Kitab fikih klasik menyebutkan bahwa istri yang sedang *iddah* tidak diperkenankan keluar rumah apapun alasannya kecuali darurat, tidak memakai wangi-wangi, tidak memakai pakaian yang bagus.⁴⁴

Ada empat macam masa '*iddah*' :

1. Jika perempuan itu tidak hamil tetapi ia termasuk perempuan yang masih haid, maka masa '*iddah*'nya adalah tiga *qurū'* (suci/haid).
2. Jika perempuan itu hamil maka '*iddah*'nya sampai ia melahirkan.

⁴³ Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, II, 210.

⁴⁴ Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, II, 286.

3. Jika perempuan itu tidak hamil sedang ia sudah memasuki menopause atau tidak lagi bisa haid atau ia masih kecil belum haid, maka *‘iddah*nya tiga bulan.
4. Perempuan yang ditinggal mati *‘iddah*nya empat bulan sepuluh hari.

Dalam urusan *‘iddah*, al-Jīlānī menjelaskan sebagaimana disebutkan dalam ayat dibawah ini QS. al-Baqarah: 2:228.

Artinya: *“Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru’.* Tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat. Dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu, jika mereka (para suami) menghendaki islam”.

Menurut pandangan al-Jīlānī, *quru’* diartikan sebagai haidh dan suci, namun yang dimaksud dari ayat ini adalah perpindahan dari suci menuju haidh karena tujuannya untuk mensucikan rahim dan menunjukkan sudah benar-benar bersih (*barā’ah*).⁴⁵

Penulis tidak menemukan komentar al-Alūsī dan al-Jīlānī yang mengarah kepada penghapusan *‘iddah*, sebagaimana yang didengungkan beberapa kelompok yang tidak setuju adanya *‘iddah* karena dianggap menyempitkan gerak perempuan atau istri. Menurut aturan fikih klasik, perempuan yang sedang menjalani *‘iddah* tidak diperkenankan keluar rumah apapun alasannya, kecuali darurat. Akibatnya, *‘iddah* dipahami sebagai sebuah bentuk domestifikasi terhadap kaum perempuan dengan menggunakan dalil keagamaan. Waktu penantian yang dimaksudkan dalam definisi *‘iddah* tidak lain adalah waktu penantian yang benar-benar menjemukan karena banyak aturan di dalamnya, seperti tidak boleh keluar, tidak boleh memakai pakaian yang bagus, dan memakai wangi-wangian.⁴⁶

‘Iddah harus dikembalikan kepada makna teologisnya, yaitu untuk mengetahui kondisi rahim, untuk beribadah dan untuk mempersiapkan proses terjadinya *rujū’*. Adapun aspek sarannya, seperti tidak boleh keluar rumah, tidak boleh memakai pakaian bagus dan wangi-wangian harus disesuaikan dengan kondisi perempuan. Jika perempuan harus bekerja di luar rumah, maka kedudukannya sama dengan kondisi darurat, karena dalam kaidah fiqh, *ḥājāt* (kebutuhan) disamakan dengan darurat. Dengan demikian larangan keluar rumah tidak berlaku.

⁴⁵ al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, I, 193.

⁴⁶ Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan Dalam Fiqh Perempuan*, 176; Husein Muhammad, *Islam Ramah Perempuan*, 202-203.

Kesimpulan

Dari keseluruhan penjelasan dapat disimpulkan:

Ada empat hak yang dibahas dalam artikel ini, yaitu: Pertama, hak memilih pasangan. Al-Alūsī dan al-Jilānī mensyaratkan *mukāfa'ah*. Al-Alūsī memandang bahwa *mukāfa'ah* merupakan syarat keabsahan dari sebuah pernikahan bagi perempuan, sedangkan al-Jilānī berpendapat bahwa *mukāfa'ah* bukan menjadi keabsahan dalam pernikahan melainkan hak bagi perempuan dan walinya.

Kedua, hak menerima mahar. Al-Alūsī dan al-Jilānī sependapat bahwa mahar adalah sebuah pemberian yang terbaik yang diwajibkan Allah kepada laki-laki atau suami untuk perempuan atau istrinya. Al-Jilānī menambahkan mahar harus sesuai dengan keadaan perempuan sehingga tidak boleh mengurangi derajat sosial pihak perempuan. Di samping itu tidak bisa dibatalkan, ditunda-tunda atau atas dasar keterpaksaan.

Ketiga, hak memperoleh perlindungan dan nafkah. Kedua mufassir sufistik ini sependapat bahwa Allah telah melebihkan fisik dan akal kepada laki-laki, maka laki-lakilah yang berkewajiban memberikan perlindungan dan nafkah keluarga. Penjelasan ini menunjukkan bahwa al-Alūsī dan al-Jilānī sependapat dengan mufassir sebelumnya bahwa sampai kapanpun perempuan tidak akan mampu mengungguli kedudukan laki-laki. Pendapat seperti ini ditolak oleh para feminis yang menegaskan bahwa hal ini bukan hukum normatif yang tidak bisa dirubah tetapi fungsional atau kondisional.

Keempat, hak dalam perceraian. Kedua mufassir sependapat bahwa talak adalah hak suami untuk menceraikan istrinya berdasarkan niat baik dan hasil dari renungan pemikiran yang mendalam. Sedangkan hak istri adalah *khulū'*, yaitu meminta suami menceraikannya dengan imbalan mengembalikan mahar, atau *fasakh*, yaitu meminta pengadilan (*qāḍī*) menceraikannya. Bagi para reformis, hak talak yang dimiliki oleh para suami dan hak *khulū'* yang dimiliki oleh para istri tidaklah setara. Istri bisa menceraikan suami, namun tidak semudah suami menceraikan istri.

Bias jender ditemukan dalam penafsiran al-Alūsī dan al-Jilānī pada kesederajatan laki dan perempuan. Keduanya sepakat bahwa selamanya laki-laki memiliki 1 derajat dari perempuan karena laki-laki selamanya akan dibebani memberikan mahar, perlindungan dan nafkah kepada istri. Al-Alūsī dalam tafsirnya lebih banyak mengeksplor riwayat-riwayat misoginis.

Daftar Pustaka

- Abū Shuqqah, ‘Abd al-Ḥalīm. *Kebebasan Perempuan*. terj. Chairul Halim. Jakarta: Gema Insani Press, 1990.
- Aliyan, Sayyid Sulaiman. *Nisā’ ‘Ahd al-Qadīm*. Qāhirah: Maktabah Madbūlī, 1996.
- Al-‘Aqqād, Abbās Maḥmūd. *Al-Mar’ah fī al-Qur’ān*. Iskandaria: Nahdetmisr, 2008.
- Baltajī, Muḥammad. *Makānat al-Mar’ah fī al-Qur’ān al-Karīm wa al-Sunnah al-Ṣaḥīḥah*. Al-Qāhirah: Dār al-Salam, 1420H/2000M.
- Al-Bukhārī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismāil. *Ṣaḥīḥ Bukhārī*. Beirut: Dār wa Maṭābi‘ al-Sha‘b, t.th.
- , *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ibn Kasir, al-Yamāmah, 1987.
- Al-Daulābī, Abū Bashār Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥammād. *Al-Dhurriyah al-Tāhīrah al-Nabawiyyah*. Al-Kuwait: Al-Dār al-Sakafiyyah, 1407 H.
- Engineer, Asghar Ali. *Hak-hak Perempuan Dalam Islam*. Terj. Farid Wajdi. Yogyakarta: Bentang, 1994.
- , *Pembebasan Perempuan*. Terj. Agus Nuryanto. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- , *Islam Dan Pembebasan*. Terj. Hairus Salim & Imam Baihaki. Yogyakarta: LKiS, 1987.
- Faudah, Mahmud Basuni. *Tafsir-Tafsir al-Qur’an: Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*. Terj. M. Muhtar Zoeni dan Abdul Qad’ir Hamid. Bandung: Pustaka, 1987.
- Glase, Cyril. *Ensiklopedia Islam*. Terj. Ghufuran A. Mas’adi. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999.
- Al-Husaini, al-Hamid. *Bait al-Nubuwwa: Rumah Tangga Nabi Muhammad SAW*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1997.
- Istibsyaroh. “Hak-hak Perempuan Dalam Relasi Gender pada tafsir al-Sya’rawi,” Disertasi Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2004.
- Iyāzī, Muḥammad Alī. *Al-Mufasssirūn Ḥayātuhum wa manhajuhum*. Teheran: Muassasat al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr Wizārat al-Thaqāfah al-Irshād al-Islāmī, 1414 H.
- Muhsin, Aminah Wadud. *Qur’ān and Woman*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992.
- Muṭahharī, Murtaḍā. *Hak-hak Wanita dalam Islam*. Terj. M. Hasem. Jakarta: Lentera, 2000.
- Ridwan, Zainab. *Al-Mar’ah Baina al-Maurūth Wa al-Taḥdith*. Kairo: Al-Ḥai’ah Maṣriah ‘Ammah Lil Kitāb, 2003.

- Şālih, Su‘ad Ibrāhīm. *Qaḍayā al-Mar’ati Mu‘āşirah*. Qāhirah: Maktabah Madbūfī, 2007.
- Al-Wāḥidī, ‘Alī bin Aḥmad al-Naisaburi. *Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1991.
- Al-Zamakhsharī. *Al-Kashshāf*. Beirut: Dār al-Kutub, 1977.
- Al-Zuhailī, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989.
- , *Al-Tafsīr al-Munīr: fī al-‘Aqīdah wa al-Sharī‘ah wa al-Manhāj*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Zuhri, Muḥammad bin Sa‘ad bin Māni’ Abū ‘Abdillāh al-Baṣrī. *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Beirut: Dār Sadir, t.th.